

## 俗講に關する疑義

平野顯照

### 一

寺院の俗講は變文が講唱される場として存在すること、そして、俗講とは「出家専門家でない在俗一般を目的とする講經」、「寺院の通俗的說法講經」などなどの意義をもつたものであるという解釋が、こんにちなお認められているようであるが、率直にいつて、管見するところの諸資料のうへでは、俗講の全貌はなおはつきり把握できない。既に、一部の研究者たちによつて夫々の面からつつこんで考察もされてきているので、もはや、考察の餘地はないかもしれないが、

①俗講の目的はつまるところどこに求められるか。單に庶民大衆を佛敎に誘導するためということのみでは律せられないものがひそんでるように思われるがどう

だろうか。例えば、勅命による俗講もあつたからには、俗講存在の意義はかなり當時の佛敎界に重き比重をもつてのしかかつていたことになるように思われるが、それはどういうことを意味することになるのであろうか。これもただ國威宣揚という解釋のみでは律せられないように思われる。

②何故俗講があることによつて、こんにち見られる敦煌文書中の變文の類が生れねばならなかつたのであろうか。

③俗講と變文との結びつきをどの頃から考えていつたらよいか。また、すつかり切り離すことができるものだろうか。

④俗講の展開は時代の移行とともに、どのように變化していつただろうか。いわゆる巷間を騒がすほどの途を

たどつたと見られるのはどのような態度で理解していつたらしいのか。

⑤俗講は、いつごろ全く姿を消してしまつたのであろうか。これによつて、變文の類はどういう方向へむかつたのであろうか。

⑥こんにちまで種々取沙汰されてきた俗講に關する記載資料を再び整理検討せねばならないのではなからうか。

などなどのような疑義が出されてくる。ここでは逐一これらの疑問を解明しようとするのではなく、今後の究明によることとし、そのあしがかりとしてそのなかの俗講と變文とのつながり及び俗講の概念について少しく鄙見を述べてみたいと思う。

## 二

さて、現存の敦煌寫本、ペリオ本(292)號、維摩詰經講經文(王重民等編『敦煌變文集』(人民文學出版社)の假題による。以下すべてこれに倣う。)の卷尾に、

廣政十年八月九日。在西川靜眞禪院。寫此第廿卷文書。恰遇菟黑書了。不知如何得到鄉地去。

年至四十八歲。於州中愆一作應字明寺開講。極是溫熱。

の識語があることから、この寫本を書寫した人が四十八歳のときに、愆明寺で講經があつたことは確かである。

また、私の調べたところでは、スタイン本の551號、佛說阿彌陀經講經文のなかに、

法師即將少許偈讚。化人无罪過。已下便即講經。大眾聽不聽。能不能。願不願。

との記述がみえ。スタイン本246號、八相押座文に類する押座文のなかに、

今日講經功德分 願因逢便早歸來

就中此地足別離 每夜唯聞處處念

の句があつて、講經が行われたことは明らかであるが、右の二例の講經がただちに俗講であつたかどうかはこれらの記述のみではどうともわからない。ただ、鄭振鐸の中國俗文學史や「愆明寺開講」云々の記事から推されていつとはなしにこのようなものに類する講經は恐らく俗講であろうとの推定がいささかの批判もなく肯定されて「俗講である」とみなしてしまつて傳えられてきたように思われるので、これらの二例もそのわくにはめられる憂目にあるようだ。また、那波利貞博士が「中晚唐・五代の佛教寺院の俗講の座に於ける演出方法につきて」(甲南大學文學會論集2)の一文に指摘された、ペリオ本

2418號の尾題に、

## 誘俗第六

とある誘俗とは、「庶民大衆を佛教に誘導するための意」で、「俗講用として寺院に於て使用せむ」ための寫本である。當時の資料をふまえ側面的傍證をにかけて考察されるが、これとても「俗」の字があるからといつて、ただちに俗講を指すものであるといわれたのではないと思ふ。のちに少しく「俗」の概念にふれて推察を試みたい。

ともかく以上の資料のみでは、用例にみられる講經がそのまま、俗講であるという決定的條件に缺けているし、またこれらの寫本が俗講と關係づけられることも危つかしいものようである。ところが、向達氏は「唐代俗講考」(長安與西域文明所收)において、ペリオ本886號の卷子本紙背の一文を俗講儀式であるといつて例示した。そのことばを掲げると、

夫爲俗講。先作梵了。次念菩薩兩聲。說押座了。素舊溫室經。法師唱釋經題了。念佛一聲了。便說開經

了。便說莊嚴了。念佛一聲。便一一說其經題字了。便說經本文了。便說十波羅密等了。便念念佛讚了。便發願了。便又念佛一會了。便廻向發願取散云云。

已後便開維摩經。講維摩。先作梵。次念觀世音菩薩三

兩聲。便說押座了。便素唱經文了。唱日法師自說經題了。便說開讚了。便莊嚴了。便念佛一兩聲了。法師科三分經文了。念佛一兩聲。便一一說其經題名字了。便入經說緣諭了。便說念佛讚了。便施主各發願了。便廻向發願取散。

という。この資料は圓仁の「入唐求法巡禮行記」に傳える赤山院講式と比べてかなり信をおけるようであるので、文の示す通り俗講の儀式のさまはこんにちまでの諸考察よりさらにはつきりしたが、既に、孫楷第氏、向達氏の指摘されたところの宋・元照によつて撰せられた「四分律行事抄資持記」(大正藏經卷四十一・四〇三頁下)卷下三の釋導俗篇に記す講經の式と比較して俗講の性質が幾分諒知できるのである。すなわち、この俗講儀式は嚴肅な講經儀式の一種であつて、これを因話錄卷四に記される「經論に假託して、淫穢鄙褻のことを説く。」というたぐいの講經のものと解することはできない。そういうわけで俗講に對する臆説もかなり見方を變えねばならないであろう。圓仁の「入唐求法巡禮行記」に傳える勅命による俗講の形式は恐らくこの形式に近かつたものではなからうかと思われる。しかし、向達氏の示された俗講儀式は大體いつ頃の儀式を寫しているものなのか、それが行

われていた時期は他の場合と同様にみられないので、俗講儀式にも時期的相違があつたらうから、俗講が流行してから衰微するまでの全期間にわたつてこの一儀式で律することができるかどうかには疑義がある。

さて、調査したところこの儀式のなかでみられる式次第（便法上この語を用いる）の名残りのようなものが敦煌寫本のなかにとりどころみられないこともない。試みに、スタイン本のS.571號、佛說阿彌陀經講經文を例にとるとその中にまづ最初、

昇坐已了。先念偈。梵香。稱諸佛菩薩名。とあり、しばらくして、

以下聊陳懺悔。凡是聽法必須求哀。發露懺悔。先受三歸。以請五戒。方可聞法。增長善根。然後唱經。必獲

祐福。稱三五聲佛名。佛子。とみえ、また、ややあつて、

懺悔已了。此受三歸。復持五戒。……中略……門徒弟子。受此三歸。能不能。願不願。稱佛名。佛子。また、

稱佛名。……〔八句韻文〕……

念佛。次下請十方佛。……

在釋爲五戒。

とあり、つぎしばらくして、

上來已與門徒弟子。受三歸五戒了。更欲廣說无邊。窮劫不盡。次下便與門徒弟子唱經。能不能。願不願。念佛三五聲。佛說阿彌陀經。將釋此經。且分三段。初乃序分。次則正宗。後乃流通。……中略……

即將已此開讚。大乘阿彌陀經。所生功德。先用莊嚴可汗天王。伏願雲仙化態。鶴質恆芳。……奉爲可汗大王念一切佛。……中略……

爲此因緣。念一切佛。佛子。とあり、(このところが「便說開讚。便莊嚴了。」の部分にかよつている。) 少しして、

已下便即講經。大衆聽不聽。能不能。願不願。佛說阿彌陀經。

とあり、また、しばらくして、  
上來所唱阿彌陀經。唐言无量壽。……。

とあつて、惜しくもこの一本は完本でなく、あとが闕けているのであるが、この一例からともかく俗講儀式の形式に似たものがよく汲みとられるであろう。しかし、ここでは俗講儀式と、その形式に似た具體的な用例とがあるということを示したままで、ただちにこの寫本が俗講で使用されたテキストであるかどうか、注意を要する。い

まの段階ではどちらが先行するかもはつきりしないのであつて、この消息を把握することが肝要であらうが、互に少からぬ関連をもつてゐることは自ら明らかなことである。このような俗講儀式のあとが認められる他のペリオ本2133號、金剛槃若波羅密經講經文なども一應同様の立場に於てその效用を示していたとみて差支えなからう。また、用例にもあるごとく、かような文書は唱われることと連關をもつた講經文であることも認められてよい。

俗講儀式に關連して、宋の開寶五年(972)に寫されたスタイン本2973號の廬山遠公話を披いてみると、道安の講經のありさまを、

須臾之間、已に至り、相公(宰相崔相公)先ず錢二百貫文を遣し、然る後、善慶を將れ來り寺内に入る。其時聽衆雲の如く、施利雨の如し。鐘聲既に動くや、即ち講□に上る。都講は維那の作梵を擧げ、四衆瞻仰して、靈就山中に登るが如し。道安忻心を擬らんと欲すること、奄羅會上に座するが如し。是に於て道安手に如意を把ち、身寶臺に座し、廣く無價寶香を焚くや、即ち妙義を宣し、聲を發して乃ち唱す。便ち經題を擧げて云く。大涅槃經如來壽量品第一と。開經□に了り、佛の威儀を敷す。先ず聖賢を表し、後帝德を談す。……中略……

之を嘆ずること已に了り、經題に入らんと擬る。

とほほこのように記録してあるところをも斟酌すると、この講經の形式は、先にあげたどちらの例にも相通するものが感じとられる。たとえ、「從來の慧遠傳からは全く考えられない、いわば荒唐無稽な内容を持つてゐる」ものにせよ、「慧遠に關する通俗佛教の説話が敦煌地方にも行われていたことを示す」(牧田諦良氏「中國近世佛教史研究」附錄)からには、互に出土という點から推して、或はこの公話が書かれた頃の講經の形式を加味してこの公話が記述されてあるかもしれないと考えられる。すると、當時の俗講の形式を量る見逃せない幾分なまの資料ではなからうか。かように、如上の三例を通じて、今までの客觀的考察をより進めて俗講の儀式のかんりの把握はできるのである。

しかし、この段階では、變文が俗講で用いられたという證左にはまだほど遠い。既に梅津次郎氏(變と變相(國華七六〇號)が指摘された如く、たしかに「變文」と首尾共にか、それともそのどちらかに題名を冠して現存するものは、こんにち現存するかずある敦煌文書のなかにわずかに數本を數えるにすぎない。そこで、俗講儀式の

あとをとどめていると考えたさきの例と、「變文」の題名をもつ本文とを對比検討してみるのも一つのてだてではなからうか。試みに、ペリオ本<sup>531</sup>號の破魔變及びスライ本<sup>531</sup>號と中國現存のものとを合した降魔變文と先例のスライ本<sup>631</sup>號とを對比してみると、破魔變の首題に

降魔變神押座文

と題して、八句の韻文と數行の散文と二十句の韻文とつづいてあり、つぎに

己此開讚大乘所生功德。謹奉莊嚴我當今皇帝貴位。伏願長懸舜日。永保堯年。……中略……謹將稱讚功德。奉用莊嚴我府主司徒。……

とあり、尾題に破魔變一卷と結んである。また、降魔變文では、

蓋聞如來說法。萬萬恆沙。……

で始まり、前掲の開讚の語に似たものが

伏惟我大唐漢聖主開元天寶聖文神武應道皇帝陛下。化

越千古。聲超百王。……

とのべられてから、

委被事狀。述在下文。

として須達多の造寺の因縁がのべられてある。どちらも

一應スライ本<sup>631</sup>號、佛說阿彌陀經講經文と對比したところ、文の構成の點ではほぼ類似した面をもっていることが認められる。これに従えば、變文も俗講儀式となり深いつながりをもつたものであり、ひいて俗講とのつながりもあることが明瞭になつて来る。但し、佛教に題材を求められない故事を取扱つた變文は、題に「舜子變」などのように變文と示してあるので一應題名のうえから同性質のもと考えられようが、個々の内容から検討してみるとかかる嚴肅な俗講儀式と關係づけることは躊躇するのである。この點複雑で疑問とせざるを得なく考究を要することである。

### 三

上來のべて來たことは、俗講と變文とのつながりを向達氏の新資料をもとにして考えたのであつて、この資料によつて俗講と變文とのつながりはより明らかに理解できるとなつたことは實に喜ばしい。しかし、これだけでも俗講の把握にはかなりの問題をはらんでいる。いまひとつ、俗講はいつ頃から中國に流行したのかということについて鄙見をのべよう。道端良秀先生が「唐代佛教史研究」の一文で續高僧傳卷二十・習禪六之餘、釋

善伏傳の記載

釋善伏。一名等照。姓蔣。常州（江蘇省）

義興人。生即白首。性知遠離。五歲於安國寺兄才法師邊出家。布衣蔬食。日誦經卷。目覩七行。一聞不忘。

貞觀三年。寶剌史聞其聰敏。追充州學。因爾日聽俗講。夕思佛義。博士責之。對曰。『豈不聞乎。行有餘力。所以博觀。如不見信。請問前聞。』乃試之一無所滯。

を擧げて、唐初太宗の貞觀三年頃に既に俗講が存在していたことを驚くべきこととして指摘された。これについて、二三の學者の評（小笠原宣秀氏、滋野井恬氏、竺沙雅章氏）があつて、のちの俗講と同性質のものかどうかこの記事のみでは決定資料にならぬとか、この一事の例證では簡に失しているくらいがあるとか、また、「日聽俗講。夕思佛義」を對句として讀んだ場合、俗講に疑義があり、讀み方の面でも疑わしいとか、それぞれ一種の疑をさしはさんでおられるが、孫楷第氏は「唐代俗講軌範與其本之體裁」の一文の中に

凡僧侶講經。於每次集會。自有梵唱。但皆於正講前後爲之。

といつて、道宣の四分律刪繁補闕行事鈔卷下三、道俗化

方篇及び宋の釋元照の先にあげた資持記、導俗篇をこの講經の具體的事象として引用しているし、また、向達氏はこれをうけて「唐代俗講考」第三節、俗講之儀式の一文の末に

都講唱釋經題、與正式講經亦無以異也

のことばを用いている。この兩者の正講、もしくは正式講經という一概念が當を得たものとして認められるならば、一應正と俗との概念の相對のうえで、貞觀頃にあつたという俗講に對して、當時正講という概念を表明できる講經があるかどうかを窺つてみて、その結果の如何によつてある程度この史實を傍證することにはなりはしまいかと思われる。そこで、續高僧傳をひもとくと、

孟冬十月。初達京師。值沙門吉藏（549—623）

正講法華。深副本圖。即依聽受。（釋善慧傳）卷二十八。

曾於一日。（道）安公正講涅槃。後命章設問。遂往還迄暮。竟不消文。（釋道安傳）卷二十三。

遂入南河北山。將捐身命。時智愷正講俱舍。聞告馳往。道俗奔赴。相繼山川。（沙門拘那羅陀傳）卷一。

などの數例を指摘することができる。これらの用例を通して考えられることは、既にのべた如く、恐らく俗講に對する正講という概念をはかつたうえで記述されたと

考えるのは過ぎた見方だろうか。この推測に従えば、自然、道端先生の擧げた資料もあながち軽視するわけにはゆかなくなつてくるであろう。このような觀點にたつて臆測すると、俗講が中國で流行した起源はも少し上限をあげて、少くとも隋時代末にはもはや存在していたと考えてみてはどうだろうか。劉開榮「唐代小説研究」のなかに王重民氏がかつて道教の變文をみたという。このことから佛道二教の交渉のうへでもよくはわからないが隋時代末まであげてよいのではなからうか。

## 四

かように考察をすずめてきた場合、正講というも俗講というも形式面から生れた概念であると解釋すると、正講は正しく講義することなのであるから、ともかく結果に於て形式面では講經という線をはづれるものではなく、その内容に於て正講の形式から少しづれているという違いが認められるだけのものにはかならないと考えられる（それは先にあげた俗講儀式と四分律行事鈔資持記道俗篇との形式の差異に於て認められることである）だから、この俗講を先にも試みた用例の敦煌寫本を通して考えた場合、ただちに當時の庶民大衆をむこうにまわしてひどく喝采

を浴びたといわれるほどのものだと判じてしまうことには餘程の考慮を必要とすることが理解されてくる。

氣調開放。言笑聚人。情存導俗。時共目之說法師也。  
與講經論。名同事異。（續高僧傳卷三十釋寶嚴傳）

とある記載から、むしろ、因話錄卷四の「聽者填咽寺舍」という現象はこの方面に於て現れたのであつて、嚴肅な俗講は、入唐記に伝えるがように、勅命によつて開かれるほどで、この段階では未だに庶民大衆との結びつきを想定するには、そこに少からぬ距離のあることを感ずるのである。つまり、自然の道理とまではいかなくとも、凡そ講經の展開については時日の移行と共にいくらかの過程段階があつたように思われるので、いま一度かかる觀點に於て俗講を再考する要があるように思われてならない。

即ち、王重民氏ら共編の「敦煌變文集」を披いて、嚴肅な姿で俗講の面目が保たれていたのは、卷五に收められている講經文の類が驅使されていた頃であり、變文の流行はまたこれと趣をたがえてむしろ平行線の傾向で民衆の信仰要求に適應して兩存（餘り適切なことばでないが）していたと考えたいのであるが、現存のかかる類の敦煌寫本をみると、題跋に紀年のあるものがいずれも五代以



降のものであつて、嚴密にその判定もしにくいありさまなので、どうしようもなくなつてくる。けれども、大まかなみとおしはつけられるのではないかと思う。それは、いわゆる講經文と佛教に題材を求められる變文との内容的對比で、兩者構成方法は根本的に類似したものであつても、講經文は經文をもとにして、何らかの疏を、「法師科三分經文了。」の如くふまえて忠實に敷衍していると思われ。例えばかなり文中にはつきりみられるものに、ペリオ本B305號、妙法蓮華經講經文がある。

經……于時奉事。經於千歲。爲於法故。精勤給侍。令無所乏。

此唱經文慈恩疏科有二。初難行能行藏經後難事能作爲久。

の記事からこの講經文のふまえた疏は慈恩大師唐基淳永年五十一の「妙法蓮華經玄贊」であることがよくわかる。

(當時、かれの疏がどれほどの價值をもつて受容されていたかをほりさげてみるのも一つの課題であるがここではふれない)しかも、この文ではつぎの經文掲出のところまでかなり長文にわたつて散文韻文をまじえて經文の敘述をひらたく記載してあるのである。こういうものに對し、變文は經文並に疏文を文中に明示せず、ただ佛典

中のある故事を長文に敷衍の姿でなりたつて認められる。しかも、變文は基本的に、大目乾連眞間救母變文并圖一卷の題名やフランス國立印刷局 Imprimerie Nationale の發行、「國立圖書館シナ語文書第四五二四號複製」(昭和卅年四月十二日寄贈於東方文化研究所)にみられる降魔變文などから、變相圖を伴つていようものである。このような相違に於て、既にのべたように嚴肅な

俗講(それは講經文を伴うもの)と變文の講經との兩存を把握するかぎになりはしないか。しかも變文は變相圖とながりをもち以上、一部の研究者によつて考察されるように繪解きのわくを免れることはできないであらうが、

(小川環樹氏「講史と變文」・梅津次郎氏「變と變相」・秋山光和氏「敦煌本降魔變畫卷について」・水谷眞成先生「一鋪の意義について」をそれぞれ参照されたい)これに反し講經文は用語のうえで佛敎語の表現が頻度にわたり、また敘述が淡々としているところからかなりの教養ある(佛敎に對する豫備知識を具えたとてもいおうか)信仰に關心をもつた人でないと聴取しても諒解に苦勞するのではなからうかと思われふしを感じさせられるのである(今のところ全文にわたつての解讀が進まないものでこれ以上の考察は改めて試みてみたと思つていゝ)。また、この相違は自ら聽手の相違を

も暗示しているように考えられるが、ただ、紀年のうえで兩者相接しているのでこれ以上のふかい推測を控えておくが、ともかく、こうして俗講と變文とはなりたつていたことだけは認められてよいのではないか。かようにして極言すれば、逆に俗講の特徴は儀式によつてもわかる如く講經文或は變文の基本的構成そのものに示されているといえそうである。またいまさら考察するまでもないことであろうが、一體この俗講の俗についての意義の解釋についてはまだ疑問がありはしないかと思う。いまとりたてて新しい見解をもたないが、少しふれると宋の元照の資持記、導俗篇の最初に

導謂能化之法。俗即所化之機。以法接機。必遵正教。

とあるのが俗の眞意ではなからうか。道俗の對比、正俗の對比は本義のうえから決して兩者同じ概念の對比ではないが、教化をきばんにして考えた場合、教化をうける側にとつては同じように考えられるのであつて、廣いみで一應法の教化をうけるものは俗なのではなからうか。そこには法の前で聽衆の區別をつけて俗と考えたくないのである。如上のことはまた、寫本に對する内容檢討が充分なされ、組織だてられてこそさらに明らかにされるものと思われる。

## 五

そのほか、一方でこれら寫本の書體のうえでスタイン本を取上げて對比檢討してみたが、大體これら寫本は、二三、紙背に書かれたのもあつて、非常に粗雑な字であるが、なかには貞明年間に書かれた佛名經の書體に幾分似ていると思われる貞明七年に書かれた大目乾連冥間救母變文(スタイン本302號)などもあるにはある。いまここで實例を示して説明できないのは残念であるが、他の佛典や史書經籍の寫本の書體と比してわかることは、能書家の字でもなく、寫經生の字でもない。それほど粗雑な、そして書法を辨えない手に寫されているとしか解せない。いわゆるそまつさのきつい書體であるように感ぜられるのである。それは恰も手記にも似ているのである。一體、疏の書にこれらは近い傾向をもっている。これはさきにものべたようにスタイン本のみによつたので全體を律することはできないが、かような書體のうえから、即ち、講經のことばを耳にしてのち書かれたものなのか、講經に役立たせるために書かれたものなのかによつて、これら寫本を通して俗講の一面が、いま少し明らかにされるのではなからうか。降魔變文の尾題に

## 降魔變文一卷

或見不是處。有人讀者。卽與政著。

とあるのはこの間の消息を暗示しているのであろうが、この孤例ではそう簡単に斷定するわけにはいかないので問題提示にとどめておく。また、さきに紙背に書かれているといつたが、これを表面の記載文書と對比してみることや、紙背に文を書くことはどのような意義（卽ち、むやみに反古紙として落書したのではなく、むしろ供養の願をこめ敬虔な心もちで書いたのであるまいか）があるのかなどの検討から興味ある別の見方も出てくるであろう。そのほか、これら寫本を綜合して考えられることは、個々の寫本の書寫年代の規定が歸納的に幾分明らかにできるのではないかと言うことである。それに附隨して、變文がよりどころとする佛典なり、故事なりの發生起源の年代もかなり左右するであろう。また、筆者の人がらや書寫の目的なども窺えるにちがいない。そして、これらの結果から、若し、敦煌石窟を中心として俗講が行われていたのならば、繪解ぎだとした場合、それが石窟のなか、或は近邊で可能かどうか、によつて自らこの寫本のいわれも明らかになろうし、また、このような寫本を書かされる何らかの當時の風潮が流行していたのかもしれない。

それは當時の敦煌地方のありかたを斟酌してこそ明らかになる。以上、二三の鄙見をのべながら疑義を提示したが、基本的に多様の變文の解讀が徹底的に行われなければならないということを痛切に感ぜられるのである。また、寫本そのものに對する書のみかたが浅いことも併せて感ぜられる。

## 六

最後に永井義憲・「日本佛敎文學史」（古典文庫）に、これら數々の問題を日本と中國との關係に於て考察されるおる勞作からも參考をうけることが多いし、なお、直接資料として扱えないまでも管見した日本歌謠集成卷四に傳える惠心僧都撰の二十五三昧式も講經儀式の面でのおもしろい問題を與えてくれるように思われるのでこの小稿に言いたりなかつたことなどを反省して後日の考究に資し、また、のべることにしたい。